

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce
Jakub Kružík

Uctívání světců a jejich hrobů v muslimské Indii předmughalského a
mughalského období

The Veneration of Saints and Their Graves in Muslim India of
Premughal and Mughal Period

2018

Vedoucí práce: prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu této bakalářské práce, prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. Děkuji mu za hodnotné vedení, bezmeznou trpělivost a laskavou podporu. Dále děkuji všem, kteří mě při psaní této práce podporovali.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 18. 5. 2018

Jakub Kružík

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá tématem uctívání muslimských světců a jejich hrobů s důrazem na oblast střední Indie ve středověku. Cílem této práce je nastínit problematiku uctívání světců v islámu a najít některé styčné prvky s místními hinduistickými tradicemi. V první části je zevrubně přiblížen průběh pronikání islámu do Dekkanu a popsána role, kterou v této fázi vývoje sehráli súfijové. Druhá část je věnována pojetí světců v islámu obecně, s přihlédnutím k indickému kontextu. V třetí části bakalářské práce představuji bhaktické hnutí santů, zvláštní pozornost je věnována podobnosti tohoto hnutí se súfismem. Spojujícím tématem těchto tradic je obdobná představa svatosti osob a přístup k uctívání světců, včetně jejich hrobů.

Klíčová slova

Světci, uctívání světců, islám, súfismus, islámská mystika,

Abstract

This thesis handles a topic of veneration of Muslim saints and their graves with emphasis on the area of Central India in Medieval period. In the first part of the thesis a process of spreading of Islam to Deccan is described and a role of sufis in it. The second part is dedicated to the concept of saints in Islam as a whole and in regard to Indian context. The third part is an introduction of the bhaktic movement of Sants in which I try to demonstrate its similarities with Sufism. The shared theme of those tradition is similar concept of sanctity of persons and a their approach to the veneration of saints.

Key words

Saints, Veneration of Saints, Islam, Sufism, Islamic mysticism

Obsah

Úvod	1
Pronikání islámu do střední Indie	3
Světcí a svátost v islámu.....	10
Zázraky	11
Askeze.....	12
Typologie světců.....	12
Baraka	14
Přímluvy světců	15
Bhakti a uctívání světců.....	17
Závěr.....	20
Bibliografie.....	23

Úvod

Tato bakalářská práce se zabývá tématem uctívání muslimských světců a jejich hrobů s ohledem na situaci ve středověké Indii. Problematika uctívání hrobů v islámu je v současnosti diskutována v souvislosti s několikaletou působností organizace tzv. Islámský stát. Islámský stát se objevoval v západních médiích především jako symbol krutosti islámského terorismu. Byly zdůrazňovány zločiny na lidských životech, kterých se dopouštěli jeho příslušníci na dobytém území Sýrie a Iráku, ale také škody, které vznikaly na místních architektonických památkách. Islámský stát jako první zacílil na hrobky významných osobností a poté na starověké archeologické památky. Západní veřejnost se ptala po příčinách těchto událostí a také proč islamisti cílí na hroby. Z toho podle mého názoru vyplývá, že uctívání světců a jejich hrobů v islámu je aktuálním tématem i ve 21. století stejně jako ve středověku. Nápad vypracovat bakalářskou práci na téma kultu světců pramenil právě z aktuálnosti této problematiky. Zároveň se v této práci spojil odborný zájem o sufismus se zájmem o indická náboženství.

Tato bakalářská práce je členěna do tří kapitol. V první kapitole je shrnuto pronikání islámu a potažmo sufismu na Indo-pákistánský subkontinent. Zvláštní zřetel je kladen na islámskou expanzi jižním směrem na území Dekkanské plošiny (Dakšin, Deccan). Ve druhé kapitole je přiblížena představa svatosti osob v islámu. Je zde popsáno, jaké byly charakteristiky muslimských světců, jaké vlastnosti a schopnosti jim byly přisuzovány. Příkládám také obecnou typologii muslimských světců a typologii súfijských světců v Indii. Třetí kapitola pojednává o bhakti a bhaktickém hnutí v hinduismu. Zaměřuji se na santy ve středoindickém státu Maharáštra. Tato kapitola je zakončena zamyšlením nad společnými prvky v sufismu a santské tradici v ohledu k uctívání světců. Cílem této práce je nastínit problematiku uctívání světců v islámu a najít styčné prvky s místními hinduistickými tradicemi.

Literatura pojednávající o islámské mystice je bohatou součástí akademického bádání. Uvádím zde krátkou rešerši důležitých textů. Mezi vynikající úvody do problematiky islámské mystiky patří kniha *Mystical Dimensions of Islam* z pera Annemarie Schimmel. Autorka představuje historický vývoj sufismu, duchovní témata a súfijskou literaturu. Zvláště se také věnuje islámu v Indii. Dalším úvodem akademika, který se zabývá islámem v Indii, je dílo Carla W. Ernsta *Sufism: An introduction the mystical tradition of Islam*.¹ Mezi kvalitní úvody do problematiky z českého akademického prostředí je třeba zařadit *Súfismus: Dějiny islámské mystiky* od Luboše Kropáčka a antologii súfijské literatury *Hledání skrytého pokladu* od Bronislava Ostřanského. K tématu smrti a islámské eschatologie se vztahují knihy *The Islamic understanding of death and resurrection* od autorek Smith a Haddad a kniha pojednávající jak o eschatologii, tak o pohřbívání v prvních stoletích islámu, *Muhammad's grave* od Leora Haleviho. V České republice vyšla kolektivní monografie *Smrt, hroby a záhroby v islámu*²

¹ ERNST, Carl W. *Sufism: an introduction to the mystical tradition of Islam*. London: Shambhala, 2011.

² OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.). *Smrt, hroby a záhroby v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014.

zabývající se podobným tématem. Tato kniha reaguje na aktuální situaci na Blízkém východě a klade si za cíl nabídnout uvedení do problematiky hroboborectví doby minulé i současné.

Z knih k tématu indických dějin je třeba zmínit díla autorů, jako je výše zmiňovaný Carl W. Ernst³, nebo Richard M. Eaton.⁴ Oba tyto autoři napsali monografie tematizující středověký sufismus v oblasti Dekkanské plošiny, které jsou výborným zdrojem této bakalářské práce. Za velice přínosné považují oba díly monografie Saiyid Athara Abbase Rizviho,⁵ který tvoří celistvý obraz dějin sufismu v Indii prostřednictvím vykreslení životů předních světců a učenců. Za velmi přínosnou považují knihu Dušana Deáka,⁶ která jako jedna z mála v českém a slovenském akademickém prostoru zachycuje problematiku srovnávání rolí světců různých náboženství. Deákova kniha obsahuje mnoho zajímavých poznatků k sociálním rolím světců v Indii jak v minulosti, tak v současnosti. Kriticky se zamýšlí nad dějinami vztahů hinduistických a muslimských komunit. Přehodnocuje chápání pojmů světec, muslim, hinduista, a dalších pojmů v kulturním prostoru Jižní Asie.

V této práci jsem v případě vlastních jmen osob a míst používal jednoduší zápis pro lepší srozumitelnost textu. Arabské, perské, nebo sanskrtské termíny jsem se však snažil přepisovat s ohledem na akademický úzus. Při citování Koránu jsem pracoval s český překladem Ivana Hrbka.⁷ V práci používám metod srovnávací religionistiky. Čerpám především ze sekundární literatury.

³ ERNST, Carl, W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Second edition. New Delhi: Oxford University Press. 2004.

⁴ EATON, Richard, M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1996.

⁵ RIZVI, Saiyid, Athar, Abbas. *A History of Sufism in India*. Vol. 1. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1997. a RIZVI, Saiyid Athar Abbas. *A history of sufism in India*. Vol. 2., New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2002.

⁶ DEÁK, Dušan. *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. [1. vyd.]. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2010.

⁷ *Korán*. Přeložil Ivan Hrbek. Praha: Academia, 2000.

Pronikání islámu do střední Indie

V této kapitole shrnuji historii pronikání islámu do střední Indie. Výklad začíná příchodem Arabů na území Indo-pákistánského subkontinentu. Bude pokračovat popisem historie Ghórské říše. Zvláštní pozornost budu věnovat dějinám Dillíského sultanátu, jehož panovníci výrazně přispěli k rozšíření islámského světa svými vojenskými výpravami jižním směrem do oblasti Dekkanské plošiny. Budu se také věnovat události, která výrazným způsobem ovlivnila islamizaci střední Indie. Touto událostí bylo bezesporu vysídlení muslimských elit z Dillí do města Daulatábád sultánem Muhammadem ibn Tughlukem. Díky této situaci bylo přesunuto centrum súfijského života ze severní Indie do oblasti Dekkanu.

Islám je dnes již možné legitimně řadit mezi tradiční indická náboženství. Muslimové se objevili na území Indo-pákistánského subkontinentu již v prvním století existence svého náboženství. Indičtí muslimové ovlivňovali nejen podobu islámu v této části světa, ale také se podíleli na obecných dějinách islámu. Snažíme-li se o rekonstrukci počátků pronikání islámu na území Indického subkontinentu, setkááme se s dvěma verzemi. První rozšířenější verze odkazuje k arabským výbojům na počátku 8. století. Annemarie Schimmel svůj výklad o historii súfismu v indo-pákistánské oblasti začíná roku 711, kdy Arabové dobyli Sind a okolní provincie až k Multanu.⁸ Druhá verze se opírá o skutečnost, že muslimové se objevovali na pobřeží Indie již dříve jako zámořští obchodníci, kteří operovali v oblasti mezi Malabarským pobřežím a Cejlonem.⁹ Je legitimní domnívat se, že oba tyto procesy znamenají počátky islámu v oblasti. Není třeba zdůrazňovat, že příchod islámu jako institucionalizovaného náboženství, musíme vidět až s příchodem arabských vojsk, které začaly tvořit pilíře muslimského náboženského života. Pronikání muslimů do oblasti bylo zpomaleno pomalým postupem vojsk v oblasti Afghánistánu a Transoxanie a urputností rážputánských rážžů.¹⁰

Zprávy o přítomnosti súfismu na Indickém poloostrově jsou až mírně pozdějšího data. Abbas Rizvi se kloní k názoru, že pronikání súfijských mistrů do oblasti Sindu bylo značně omezeno existencí vazalských panovníků ismailijského Fátimovského chalífátu. Města Multan a Mansura byla mezi lety 977 a 985 pod vlivem Egyptských chalífů, kteří byli imámy této ši'itské skupiny. Přítomnost ši'itských vládců tak mohla působit jako překážka prosazování súfismu, který se tradičně hlásil k sunnitské větvi islámu. Rizvi proto nachází doložitelný počátek pronikání súfijských mistrů na území Sindu až v době po druhé vlně muslimského dobývání Indie v první polovině 11. století. V této době podnikali Ghaznovci sérii výpadů do oblasti Sindu, když Mahmúd z Ghazny mezi lety 1004 a 1011 oslabil pozici Multanu. Nicméně Ismailija přetrvala v Sindu až do poloviny 12. století.¹¹ Ghaznovci rozšířili své území až do

⁸ SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. s. 344.

⁹ RIZVI, Saiyid, Athar, Abbas. *A History of Sufism in India*. Vol. 1. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1997. s. 109.

¹⁰ STRNAD, Jaroslav, Jan FILIPSKÝ, Jaroslav HOLMAN a Stanislava VAVROUŠKOVÁ. *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. s. 321-322.

¹¹ RIZVI. *A History of Sufism in India*, s. 110.

Pandžábu, nicméně hlavní růst indické muslimské kultury začal po Ghóorském dobytí severní Indie. Ghórstí náčelníci ze středního Afghánistánu nahradili Ghaznovce po dobytí Ghazny r. 1150 a postupně si lehce podrobili další Ghaznovská území. Zbytky Ghaznovského panství vydržely nejdéle v Indii v oblasti Pandžábu. Tyto dobyl Muizzuddín Muhammad (Muhammad z Ghóru) až r. 1187. Právě za Muhammada z Ghóru a jeho bratra Ghijásuddína Muhammada dosáhla jejich říše největšího rozsahu díky výbojům do severní Indie.¹² Muhammad z Ghóru si získal respekt dobytím pevnosti Hansí (1191 a 1192) a vybojováním bitvy u Taráinu, díky němuž významná města Ádžmer a Dillí uznala ghóorskou svrchovanost. Upevnění vlády v této oblasti bylo svěřeno tureckému ghulámu Kutbuddínu Ajbakovi, po čemž sám Muhammad z Ghóru odtáhl na pokračující tažení do Střední Asie. Konsolidace ghóorského postavení v oblasti byla vybudována sérií neustálých vojenských výpadů proti menším rádžputanským vládcům. V roce 1193 Ajbak dobyl Dillí a učinil jej centrálním městem ghóorského panství v severní Indii.¹³ Další výpady muslimských vojsk směřovaly na východ, skrz maghadské a bihárské oblasti do Bengálska. Tyto výpady zahájil Muhammad Bachtijár Chaldží, který se tímto směrem vypravil z vlastní iniciativy. Po prvním úspěšném tažení, kdy vyplenil několik buddhistických univerzit v oblasti, dobil se skupinou sobě podobných dobrodruhů r. 1204 město Nadija, sídelní město krále říše Sémů. Po jeho vyplenění se stáhl a usídlil se v Lakhnatí, v hlavním městě Sémské říše.¹⁴ Zasloužil se tak o další pronikání muslimských vojsk do východních oblastí subkontinentu, což má v kontextu pozdější historie velký význam. Bachtijár zakončil své dobrodružné výpady fatální porážkou, kdy omámen úspěchem vytáhl do oblasti Tibetské náhorní plošiny a jeho vojska byla místními v léčce zničena. Zdrčen a těžce nemocen byl po návratu do Bengálska zavražděn svým mocichtivým důstojníkem Alí Mardánem.¹⁵

Po zavraždění Muhammada z Ghóru při potlačování vzpoury v Pandžábu roku 1206 se Kutbuddín Ajbak ujal vlády ve východní části Ghóorské říše. Jeho vláda byla ve znamení neustálé obrany proti jeho politickým protivníkům. Historikové považují tohoto úspěšného otroka za zakladatele Dillíského sultanátu, přestože se fakticky do své smrti r. 1210 nevzdálil z Lahauru.¹⁶ Politicky úspěšněji se projevil jeho nástupce Šamsuddín Iltutmiš (1210-1236), který se pomocí drobných ústupků vyvaroval přímému útoku mongolských vojsk, jež se r. 1221 objevila v Multánu. Etabloval svou pozici také tím, že vyjednal oficiální uznání sultanátu Abbásovským chalífátem. Po Iltutmišově smrti následovaly roky sporů, po kterých nastoupil jeho syn Násiruddín Mahmúd Šáh. Vládl však jen jako loutkový sultán, neboť hlavní slovo měl mocný generál Ghijásuddín Balban. Ten vládl po smrti Mahmúda Šáha r. 1266 jako právoplatný sultán.¹⁷

Balban za své vlády upevnil Dillíský sultanát za pomoci nejtvrděších prostředků. Zdokonalil státní správu, zejména výběr daní. Neposlušnost centrální správě byla trestána vypalováním měst a vyvražďováním jejich obyvatelstva pro výstrahu zbytku říše.¹⁸ Balban byl velkým

¹² STRNAD. *Dějiny Indie*. s 326.

¹³ STRNAD. *Dějiny Indie*. s 328.

¹⁴ Ibid. s 329.

¹⁵ Ibid. s 330.

¹⁶ Ibid. s 331.

¹⁷ Ibid. s 335.

¹⁸ Ibid. s 337.

zastáncem tureckých elit Dillíského sultanátu. Turkové tvořili většinu vojenských velitelů, zatímco dvorští úředníci se rekrutovali z jiných národností Blízkého východu. Byli mezi nimi Peršané, Afghánci a Arabové. Muslimové domácího původu byli v menším počtu a jejich role v řízení sultanátu byla cíleně umenšována najímáním přistěhovalců z Blízkého východu. Tito vzdělaní a zruční uprchlíci našli uplatnění u sultánského dvora, zejména v nevojenských pozicích.¹⁹

Po smrti sultána Balbana (r. 1287) nebylo žádného zletilého následníka. Do vládnoucí pozice byl tedy dosazen Balbanův vnuk Kaikobád, který byl pod vlivem nově zvoleného vrchního velitele armády Malika Fíruze Chaldžího. Fírúz tímto způsobem získal velkou moc, neboť byl mimo vrchního velitele také předák mocného a početného afghánského klanu Chaldžiovců, kteří sloužili v posádkách po celé severní Indii. Proti vzrůstajícímu mocenskému vlivu Fíruze Chaldžího se počali stavět turečtí vojenští vůdcové. Pokusili se zbavit Fíruze a jeho stoupenců organizovaným spiknutím. Fírúz se však o plánovaném spiknutí dozvěděl v předstihu a tím vznikla otevřená roztržka. Sultán Kaikobád byl v tichosti odstraněn a Fírúz se přiklonil k jeho mladšímu bratrovi, kterého použil jako krytí svých mocenských plánů. Fírúz se postupně zbavil jak tureckých generálů, tak mladých bratrů ze sultánského rodu a sám nastoupil na trůn v roce 1290 jako sultán Džaláluddín Fírúz Šáh.²⁰ Nástupem Chaldžiovců k moci skončilo období Dillíského sultanátu, kdy převažovala turecká kulturní identita. Upozadění tureckých vojenských elit mělo za následek projevení dalších kulturních vlivů, zejména perského a v neposlední řadě také domácího. Dynastie Chaldžiovců dovolila vzestup muslimů indického původu, kteří v dalších letech reformovali státní správu a potažmo umožnila novou expanzi do jižních částí Indického subkontinentu.²¹

Džaláluddín Fírúz Šáh se zmocnil trůnu již jako sedmdesátiletý muž. Musel proto od začátku čelit výpadům ctižádostivých velitelů. Ty se mu však podařilo včas odhalit a opovážlivce odstranit. Sultánův synovec Aláuddín Chaldží se poučil z jejich chyb a využil k výpadu proti Fírúzovi okamžik, kdy byl finančně a materiálně zajištěn. Aláuddín vykonal několik sultánem odsouhlasených loupežných tažení na sousední území. V roce 1296 však podnikl velkou neodsouhlasenou výpravu proti hlavnímu městu Jádavské říše Dégagiri. Výprava byla velice úspěšná. Jádavské království bylo donuceno platit roční tribut Dillískému sultánu.²² Aláuddín se vrátil z výpravy velmi bohatý a využil své role úspěšného dobyvatele k zabití sultána Fíruze a nastoupení na jeho místo (r. 1296). Své postavení upevnil zejména svými vojenskými úspěchy při obraně proti mongolským vpádům, které od r. 1298 nabývaly na pravidelnosti. Sultán Aláuddín podnikl ještě další loupežnou výpravu na jih do Gudžarátu, odkud si přivezl bohatou kořist. Majetku využil pro budování početnější armády. Její služby pak využil již v roce 1299, proti nebývalému mongolskému výpadu, který měl snad za cíl dobytí dillíského sultanátu samotného.²³

¹⁹ Ibid. s 340.

²⁰ Ibid. s 341.

²¹ Ibid. s 342.

²² EATON, Richard, M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1996. s 14.

²³ STRNAD. *Dějiny Indie*. s 344.

Po porážce Mongolů mohl Dillíský sultanát přesunout svou pozornost k bohatému jihu. Roku 1303 dobyl a vyvraždil rádžputskou pevnost Čitaur. V bojích proti poslední mongolské invazi na území dillíského sultanátu (r. 1306) se vyznamenal eunuch gudžarátského původu Málík Káfúr, který byl rok na to pověřen tažením proti Jádavskému panství, které několik let nezaplatilo tribut sultanátu. Král Rámačandra byl odvečen na sultánský dvůr, kde byl ale vzápětí omilostněn a bylo mu dovoleno vrátit se zpět do Dévagáří. Dillíský sultán tímto získal cenného vazala. Rámačandra mu byl natolik vděčný, že dovolil bezpečný průchod vojsk svým územím a zajistil zásobování v regionu. Tato skutečnost umožnila pravidelnější loupežné výpravy, neboť se zkrátila vzdálenost, kterou musela vojska překonat z domovského Dillí. Z nové základny začala vojska pronikat hlouběji do Deccanu. Roku 1309 zahájil výpravu proti Varangalu, hlavnímu městu dynastie Kákatičů, ve východním Deccanu. Pokračoval jižním směrem na panství dynastie Hójašálů, kde oblehl hlavní město Dvárasamudra. Území Jádavů, Kákatičů a Hójašálů byla v rozmezí několika let vypleněna a jejich vládci byli vázáni platit roční tribut Dillískému sultánovi. Série velkých vojenských tažení byla uspořádána za účelem získání kořisti, nešlo tedy přednostně o územní zisky. Žádné z dobytých území totiž nebylo připojeno k dillískému sultanátu.²⁴ Až v roce 1313 bylo anektováno panství Jádavů z důvodu smrti Rámačandry, kdy jeho nástupce neobnovil vazalský slib vůči sultánovi. Málík Káfúr se stal místodržícím v Dévagáří (Deogir), kde počal razit mince se jménem sultána Aláuddínem Chaldžím, symbolizující připojení území k říši.²⁵

Rok 1313 znamenal vrchol moci Chaldžiovských sultánů. Od tohoto roku však začal sultán Aláuddín chřadnout. Vzhledem ke špatné duševní kondici nebyl schopen konstruktivně vládnout. Nastalého politického zmatku využily dobyté jižní státy a vypověděly sultanátu poslušnost. Sultán Aláuddín umírá roku 1316 na vodnatelnost, čehož využil Málík Káfúr a pokusil se zlikvidovat sultánovy potomky. Třetímu Aláuddínovu synu Mubáráku Chánovi se podařilo podplatit popravčí, kteří obratem zavraždili Málíka Káfúra. Mubárák na to usedl na trůn jako Qutbuddín Mubárák Šáh. Neprojevil se ovšem jako schopný vládce. Holdoval alkoholu a jiným požitkům, a proto využil generál Chusrau Chán, mamlúk gudžarátského původu, jeho slabosti a roku 1320 jej svrhl. Chusrau Chán nechat společně se sultánem odstranit i zbytek příslušníků rodu Chaldžů. Nastoupil na trůn jako sultán Násiraddín, ale ještě v téže roce byl svržen po porážce u Indarpatu.²⁶ Na jeho místo nastoupil zvítězivší Ghází Málík, místodržící západních provincií Dillíského sultanátu. Přijal jméno sultán Ghijásuddín Tughlak a stal zakladatelem dynastie Tughlakovců.

Ghijásuddín Tughlak vládl pouhých pět let, přesto i během takto krátké doby dokázal prokázat své dobré vladařské schopnosti. Podařilo se mu zastavit hrozící rozklad sultanátu a rozšířil jeho území o Bengálsko, ve kterém vládli Balbanovi potomci. Bengálsko bylo v té době zcela nezávislé na sultánovi v Dillí a podnikalo politické kroky proti jeho expanzi jižním směrem, proto bylo znovu anektováno roku 1324. Úkolem stabilizovat situaci v jižních

²⁴ EATON. *Sufis of Bijapur*. s 14.

²⁵ ERNST, Carl, W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Second edition. New Delhi: Oxford University Press. 2004. s. 109.

²⁶ STRNAD. *Dějiny Indie*. s 351.

územích byl pověřen Ghijásuddínův syn Ulugh Chán, který dobyl mezi roky 1323-1324 jak Varangal, tak nové území v Orisse.

Ulugh Chán nastoupil po smrti svého otce na trůn jako sultán Muhammad ibn Tughluk (1325-1351). Projevil se jako talentovaný, avšak krutý vládce. V počátcích jeho vlády musel zakročit proti svému bratranci Baháaddínovi Guršaspovi, který odmítl poslušnost. Jeho odpor trval mezi lety 1326-1327 a posloužil sultánu Muhammadovi jako záminka pro expanzi jižním směrem. Dobył a anektoval tak území rádži v Kampilí a vyplnil hójášálské město Dvárasamudra.²⁷

Kolem roku 1328 ustanovil Muhammad ibn Tughlak Dévagirí druhým hlavním městem sultanátu. Přejmenoval jej na Daulatábád, tedy „Město blahobytu“. Společně se změnou jména prosadil svůj nejambicióznější a zároveň nejbláhovější plán. Nařídil přesun veškerých muslimských elit z Dillí do nových čtvrtí města Daulatábád. Sultánský dvůr i náboženské authority se museli do tří dnů připravit na cestu. Tento nucený přesun několika tisíců lidí byl v historických pramenech nahlížen jako velká ničemnost. Například Ibn Battúta tvrdil, že došlo k totálnímu vystěhování všech obyvatel. Jiní autoři ale tvrdí, že příkaz platil jen pro muslimské obyvatelstvo a na hinduisty se nevztahoval.²⁸ Přesun hlavního města do Daulatábádu znamenal pro Dekkan příchod súfijských bratrstev, která se měla podle sultánova plánu podílet na islamizaci dekkanského obyvatelstva a tím na rozšiřování „panství islámu“ vedoucího k dobytí světa.²⁹

Dějiny pronikání islámu do střední Indie jsou úzce spojené s pronikáním vojsk dillíského sultanátu hlouběji na Dekkanskou plošinu. Dillíští sultáni, od svých počátků za vlády tureckých mamlúků po dynastie Chaldžovců a Tughlukovců, stavěli svou autoritu na úspěších při kořistnických výpravách na sousední území. Hlavním hnacím motorem byla snaha o rozšíření majetku, ne tak již o rozšíření jejich panství. Sultáni se uchýlovali k anektování nově dobytých území až v případě, kdy dosazení vladaři neprojevovali ochotu platit jim vazalský tribut. Z toho by se dalo usuzovat, že sultáni nebyli nijak horliví v prosazování islámu na nově dobytých územích, pokud se vládnoucí elity zavázaly k poslušnosti. Když však již došlo k přímému anektování, neváhali vystavět tradiční infrastrukturu muslimského života, jak je to patrné na příkladu přesunutí muslimských elit do Daulatábádu Muhammadem ibn Tughlakem.

Tughlakovské panství se začalo rozpadat již za života Muhammada ibn Tughlaka. Jeho projekt přesunu hlavního města nebyl v žádném ohledu vydařený. Od samého počátku vyvolával opozici mezi elitami, ale při velice špatné ekonomické situaci, která ve spojení s hladomorem a epidemiemi moru donutila Ibn Tughluka, aby dovolil město opustit mnoha rodinám.³⁰ Již v roce 1345 vypuklo v Dekkanu povstání, z něhož vznikl první nezávislý sultanát v čele s Bahmanem Šáhem (1347-1358). Bahmanský sultanát existoval až do roku 1528, kdy jeho zánik umožnil vznik několika menších dekkanských sultanátů. Na severu Dillíjského sultanátu se Tughlakovům lépe nedařilo. Fatální pro jejich panství byla vojenská výprava

²⁷ ERNST. *Eternal Garden*. s 111.

²⁸ ERNST. *Eternal Garden*. s 113.

²⁹ Ibid. s 113.

³⁰ Ibid. s. 116.

Timura Lenka mezi lety 1398/1399.³¹ Znamenala rozsáhlý úpadek říše, který usnadnil expanzi a založení Mughalské říše. Její zakladatel, Bábura (1438-1530), byl potomkem Timura a těžil z dědictví mongolských vojenských zkušeností. Založil dynastii, která vládla nad většinou Indického subkontinentu a zanikla až nástupem britské koloniální vlády roku 1858.³²

Ke krátkému uvedení do dějin islámu v Indii je záhodno připojit uvedení do historie islámské mystiky. Islámská mystika bývá často volně zaměňována s pojmem sufismus. Sufismus není totéž, co islámská mystika a naopak. V dějinách nebyli všichni islámští mystikové sufiji, ale většina sufijů byla mystiky. Pro potřeby této práce budeme chápat sufismus jako islámskou mystiku, jak je tento termín v akademickém prostředí pro zjednodušení používán.³³

Trimingham ve svém díle *The Sufi Orders of Islam* nabízí popis dějiny sufismu podle jeho organizačních struktur. Tuto chronologii lze také aplikovat na zkoumání dějin sufismu v Indii. Zvláště pak co se týče tématu muslimských světců, kvůli jejímu zacílení na roli sufijského mistra. Trimingham definuje tři vývojové fáze: fázi *chanqa*, fázi *tariqa* a fázi *t'aifa*. První fáze *chanqa* je spojena s názvem řádové budovy, jiným slovem také ribát. Tato budova svou prostotou symbolizuje charakter takřčeného období. Sufijové preferovali askezi před mocí a bohatstvím chalífátu. Toto období je typické tvůrčí činností sufijů. Je to doba, kdy se utvářela řada mystických učeních a byla tvořena originální literatura. Přední představitelé tohoto období jsou zařazeni v silsilách (řetěz následování) pozdějších bratrstev. Patří mezi ně asketici 8. a 9. století: Hasan al-Basri (z. 728), Ibrahim ibn Adham (z. 777); a mystikové 9. a 10. století: Bajezíd Bistámí (z. 875), Abu'l-Qasim al-Junajd (z. 910) nebo Mansúr al-Halladž (z. 922). Chanqa byla místem, kde se shromažďovali žáci kolem svého mistra a byli si rovni v jeho následování. Mistr byl jakýmsi rádcem na mystické cestě, nestavěl se mezi žáky a Boha jako prostředník. Byl kladen důraz na osobní cestu ve vztahu s Bohem. *Chanqy* se postupně rozšířily po celém tehdejší muslimském světě a na jeho okrajích hrály důležitou roli v integraci nemuslimů. Podle Triminghama byla fáze *chanqa* zlatou dobou sufismu, kdy docházelo ke kypění originálního myšlení, ale organizace byla založena na méně formální a rigidních vztazích.³⁴

K velkým organizačním změnám a změnám v učení docházelo od počátku fáze *tariqy*, tedy kolem 13. století. Začaly se tvořit jednotlivé mystické školy, které vyvinuly své osobité postupy, jakými lze přivést adepta blíže k Bohu. Jednalo se o řadu duchovních cvičení, které si adept musel osvojit. Tyto metody byly předávány skrze formalizovaný vztah mistr-žák (*pírmuršid*). Byl zaveden rituál iniciace, která určovala příslušnost k danému řádu. Jeho členové začali být podřízeni hlavám řádů ve všech duchovních oblastech. Bylo dbáno na *muršidovu* poslušnost a kázeň. Tento proces později, ve třetí fázi, vyústil v uznání světců jako prostředníků mezi lidmi a Bohem.³⁵ Vztah světce s Bohem byl vnímán jako vztah jiné, lepší kvality, než

³¹ STRNAD. *Dějiny Indie*. s. 360.

³² Ibid. s. 731.

³³ Více k islámské mystice a sufismu: KROPÁČEK, Luboš. *Sufismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. s. 13-15. nebo SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. s. 3-12.

³⁴ TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998. s. 1-10.

³⁵ TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. s. 13.

vztah běžného smrtelníka s Bohem. *Pír* mohl propůjčit právo iniciovat nové členy řádu svému zástupci (*chalífovy*). Zástupci *píra* pak rozšiřovali řádovou členskou základnu, která se již neomezovala na budovu jedné *chánqy*. Jednotlivé *taríqy* (mystické řády) vytvořily *silsily* počínající v osobách zakladatelů, po kterých většinou nesou své jméno, tj. Rifa'ija od Ahmada al-Rifa'ího (z. 1182) nebo Qadírija od 'Abdal Qadira Džíláního (z. 1166).

Fáze *t'aifa* je Triminghamem vnímána jako finální fáze vývoje súfismu začínající 15. stoletím. Směřování *súfího* již není natolik určováno řádovou disciplínou, ale spíše náležením k určitému kultu svěťce. Ve skupinách (*t'aifách*), které se utvořily kolem kultu jednotlivých světců, byl upozaděn nárok na přímý vztah súfího s Bohem. Namísto něho začal být kladen důraz na uctívání *píra*, který představoval prostředníka mezi svými následovníky a Bohem. *Pírové* změnili svou roli učitele v roli svěťce (*walí*), vládnoucího duchovní mocí (*barakou*). Zvláštní světecká aura se stala přenositelnou. Baraka přecházela z osoby svěťce v místo jeho posledního odpočinku. Řádové domy (*chanqy*) byly nahrazeny hrobkami světců, které jsou spravovány potomky těchto súfíjů. Duchovní autorita nebyla předávána iniciací jako dříve, ale docházelo k jejímu přenosu pokrevním příbuzenstvím. Tímto procesem vznikla nová vrstva jednotlivců (*pírzáda*), kteří zastávali role učitelů a správců hrobek jen díky svému příbuzenství, které se mohlo datovat několik generací do minulosti. Trimingham prohlašuje, že od 15. století „není symbolem islámu mešita, ale svatyně (*shrine*).“³⁶ Podle R. Eatona, který se v knize *Sufis of Bijapur* zabývá muslimy v oblasti Dekkanské plošiny, je aplikace Triminghamovi třífázové teorie možná i pro tento geografický okruh. Většina zdejších súfíjů spadá do fází *taríqa* a *t'aifa*.³⁷ Tento vývojový proces však nastoupil později než v centrálních územích islámského světa. Triminghamova teorie představuje cenný výklad přibližující dějinné procesy, které vedly od, z jeho pohledu, ryzí mystiky s důrazem na roli jednotlivce k přesunu ke kolektivnímu uctívání zemřelých světců. Částečně nám může odpovědět na některé otázky týkající se salafijské opozice vůči súfismu a zejména uctívání světců. Trimingham vnímá vývoj súfismu částečně jako úpadkový, kdy společně s uctíváním světců a jejich hrobů bují astrologie, amulety a jiné pověrečné praktiky. Je třeba připomenout, že Triminghamovi tři fáze nejsou neprostupné a že se v dějinách vždy nacházeli tací súfíjové, kteří věřili, že je možné zakoušet přímý kontakt s Bohem, tak jak sám v počátku své knihy ozřejmuje použití pojmu súfí.³⁸

³⁶ TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. s. 67.

³⁷ EATON, Richard, M. *Sufis of Bijapur*. s. xxxi.

³⁸ TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. s. 1.

V následující kapitole se zabývám pojetím svatosti a uctíváním světců se zvláštním zřetelem na islámskou tradici.

Slovo světec (*lat. sanctus*) představuje v křesťanském kontextu člověka, který dosáhl za svého života plnosti křesťanských ctností a byl po smrti blahoslaven a kanonizován církví. V obecnějším významu můžeme toto slovo vnímat jako označení charismatické osobnosti, která si za svého života získala zvláštní úctu skrze naplňování ideálů daného náboženství. Jde o mravně dokonalého člověka. Světec tak vystupuje jako vzor ideálního věřícího, který dosáhl zvláštního vztahu s posvátnem (Bohem). Světcí vystupují na hranici našeho společného lidství a jinakosti posvátna.³⁹ Mezi charakteristické vlastnosti světce se řadí schopnost činit zázraky a jistá míra asketismu.

V arabsko-islámské terminologii není světec spojován se slovem svatý nebo posvátný.⁴⁰ Slova, které nesou přibližný význam slova svatý, nejsou v Koránu přisuzována osobám. V několika případech se svatost přisuzuje Bohu. To v titulu Al-Quddús (kořen *q-d-s*), Nejsvatější (K. 59:23). V jiných případech se používá kořenu *h-r-m*, z kterého vzniká pojem *ḥarām*. Toto slovo může znamenat zapovězený, nezákonný, ale také posvátný, zejména co se svatosti míst týče, např. *al-masdzid al-ḥarām*. Pokud je tento termín použit ve spojitosti s nějakou osobou, jde převážně o vyjádření zákazu, o vyjádření, že je tato osoba někomu zapovězena (např. K. 6:146). V kontextu arabsko-islámské terminologie je nejbližším ekvivalentem slova světec *walí* (pl. *awlijá*). *Walí* znamená přibližně to, co přítel, patron, pomocník nebo v obecnějším významu ten, kdo je blízko. Podle Dennyho k překladu termínu *walí* jako světec není v Koránu mnoho opory. Jediným místem, které je možné vykládat jako textový základ pro pojetí svatosti v islámu, je K. 10:63, tedy: „Nikoliv, přátelé Boží věru nemusí mít strach žádný, a nebudou zarmouceni.“. Svým výkladem naznačuje, že zbožní lidé se díky své oddanosti nemusí bát konečného soudu nebo trestu.⁴¹ Přívlastek *walí* je v Koránu přisuzován jak Bohu, tak lidem. Ti, kteří věří v Boha, jsou Boží přátelé (*awlijá' li'lláh*), a on je jejich *walí*, ve smyslu ochránce (K. 4:45, 2:257).

V islámu je proces uznání statutu světce neformální a individuální, na rozdíl od západního křesťanství. Je postaven na shodě světcových žáků a lidí, kteří s ním přicházeli do kontaktu v každodenním životě.⁴² Meri představuje několik společných znaků muslimských světců: „Rozpoznávání světců je spojeno zejména s jejich náboženským a rituálním chováním, asketismem, *ṭasawwuf* (pozn. a. sufismus, islámská mystika), zázraky, *barakou*, duchovními stavy a postavením, charismatem, unikátností a jinakostí.“⁴³

³⁹ MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. New York: Oxford University Press, 2002. s. 61.

⁴⁰ F. M. Denny, „God's Friends: The Sanctity of Persons in Islam“, in R. Kieckhefer a G. D. Bond (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions* (Berkeley, 1990). s. 69.

⁴¹ F. M. Denny, „God's Friends: The Sanctity of Persons in Islam“, in R. Kieckhefer a G. D. Bond (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions* (Berkeley, 1990), 70

⁴² MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. s. 66.

⁴³ MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. s. 79.

Činění zázraků je společným znakem světců a proroků. Zázračné skutky proroků jsou zaznamenány na mnohých místech Koránu. Zprávy o zázracích světců se nám zachovaly v početných hagiografiích. Zázrak je v islámském kontextu znám pod termínem *karáma* (pl. *karámát*). Jedná se o skutek, skrze který Bůh mění přirozený a zažitý běh věcí. Podle poznatků Meriho⁴⁴ je v islámu rozlišováno mezi zázraky světců a zázraky proroků. Zázračné skutky proroků (*mu'džizát*, sg. *mu'džiza*) jsou události, které slouží ve prospěch skupin, národů a společenství. Naopak zázraky světců jsou určeny k prospěchu jednotlivců. Jsou činěny přispěním daného světce. Další rozdíl v zázracích světců a proroků spočívá v jejich projevení vůči světu. Bůh skrze proroky činil divy, aby byly všem lidem známy a vešly ve všeobecnou patrnost. Tyto zázraky mají za účel stvrdit prorokovo poselství. Ale zázraky skrze světce neměly plnit tento účel, proto je světci nedávali světu na odiv. Tomu navzdory platily jejich nadpřirozené schopnosti a zázračné činy za potvrzení jejich svátosti a sloužili jako možné odlišení od nepravých světců (šarlatánů).⁴⁵ Z mnoha biografických pramenů⁴⁶ se k nám dostávají příběhy, kdy světci konali divy veřejně, dokonce v soupeření se svými protivníky, tak aby bylo dokázáno, že jejich schopnosti jsou ryzí a dány od Boha. Kropáček⁴⁷ k prorockým a světeckým divům připočítává také zázraky, které jsou projevem Boží moci skrze celé stvoření. Těmto divům se říká *áját* (sg. *ája*), stejně jako veršům Vznešeného Koránu.

Přestože je postavení světců v islámské teologii nejednoznačné, i mnozí učenci, kteří se stavěli proti uctívání světců jako spojníkem mezi lidmi a Bohem, uznávali zázračné skutky, které světci konali. Mezi takové patří i slavný právník Ibn Tajmíja (z. 1328):

K základním článkům sunnitů patří také uznání (*tašdíq*) charismat (*karámát*) světců i nadpřirozenost (*chawáriq al-ʿádát*), kterou Bůh jejich prostřednictvím provádí v různých podobách vědění a osvícení (*mukášafát*), či v různých podobách schopností (*qudra*) a působení (*ta'tírát*). Tak se to vypravuje o dávných národech mino jiné i v sůře Jeskyně, i o předcích tohoto národa z řad Prorokových druhů, jejich následovníků a ostatních generací. Budou se dít až do dne vzkříšení.⁴⁸

⁴⁴ MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. s. 73.

⁴⁵ Trimingham, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. [electronic resource]. n.p.: New York: Oxford University Press, c1998., 1998. ProQuest Ebook Central, EBSCOhost (accessed May 2, 2018). s. 26.

⁴⁶ např. DIGBY, Simon. *Divotvorní náthové: mystické příběhy jóginů, súfijců a dervišů z hindské a indoperské literatury*. Plzeň: Siddhaika, 2014. s. 104-105.

⁴⁷ KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. s. 184.

⁴⁸ IBN TAJMÍJAH, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Wāsiṭské vyznání*. Přeložil Pavel ŤUPEK. Praha: Academia, 2013. s. 161.

Druhým charakteristickým rysem světců v islámu je podle Meriho asketismus. Asketismus (*zuhd*) byl přítomen v mystickém myšlení islámu, sufismu, již od jeho dějinného formování. Již označení *súfí* se odvozuje, podle tradičních výkladů, od hrubého oděvu z ovčí vlny, který nosili asketové té doby.⁴⁹ Asketismus v islámu nabírá podob jak fyzického strádání, tak psychického. Jedním z nejznámějších asketů islámu je Ibrahím ibn Adham, který je tradičně považován za autora trojího rozdělení stupňů asketismu: 1) zřeknutí se světa 2) zřeknutí se dobrého pocitu z dosažení zřeknutí se 3) asketik v této fázi nepovažuje svět za důležitý, proto se na něj ani nedívá.⁵⁰ Mezi asketické praktiky světců patřil zejména půst, noční bdění, trýznění těla i duše a chudoba. Z indického prostředí pochází postava Baba Fárída, který absolvoval asketické cvičení *čilla-e ma'kus* (přetočená čilla), které spočívalo v zavěšení hlavou dolů ve studni po čtyřicet dní a nocí.⁵¹ Příběh Baba Fárída zachycuje nasazení, s jakým súfijové naplňovali asketické ideály až do extrémních poloh. Mezi súfijské skupiny, které si osvojili asketické praktiky jako své hlavní duchovní učení, patřili tradice *malámatíja* a *qalandarija* v Indii. Jednalo se o potulné *derwíše*, *fakíry* (persky a arabsky chudý), kteří se živili jen žebrotou a pouťovými kousky.⁵² Asketismus súfijů však obecně nebyl spojen s celibátem, ačkoliv někteří světci rodinný život nevyhledávali.

Typologie světců

Meri⁵³ nabízí zajímavou typologii světců, kterou vypracoval na základě výzkumu biografických slovníků, nekrologů a popisných a topografických děl. Tato typologie je typická pro geografický záběr autorova bádání, tj. Syropalestina, ale je možné ji pojmut jako obecnou typologii islámských světců.

První kategorií jsou proroci a jiné postavy monoteistických náboženství. Jsou společně uctívány svatými postavami Židů, křesťanů a muslimů. Mezi ně je možné zařadit Abraháma, Elijáše, Jonáše nebo Ježíše (Ibráhím, Iljás, Júnus, Ísá). Druhou kategorií představuje Prorokova rodina, jeho společníci, následovníci a mučedníci prvních bitev raného islámu. Mezi ně řadí také imámy Ší'í a čtyři pravověrné chalífy (*ar-rašidún*). Zde do typologie zasahuje rozdělení po ose Ší'a – Sunna. V realitě sunnitě neuctívají ší'itské imámy, stejně tak ší'ité spíše nesnášejí první tři chalífy. Mezi uctívané postavy této kategorie patří také ženy z rodiny Proroka a jeho společníků, předně Fátima, dcera Muhammadova, Zajnab, dcera ^cAlího. Třetí nejširší kategorie zahrnuje středověké světce, z nichž jmenujme súfije, vládce, myslitele, teology a další

⁴⁹ KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus*. s. 16.

⁵⁰ SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill [N.C.]: University of North Carolina Press, 1975. s. 37.

⁵¹ RIZVI, Saiyid A. A. *A History of Sufism in India*. Vol. 1. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1997. s. 140.

⁵² KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus*. s. 201.

⁵³ MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. New York: Oxford University Press, 2002. s. 80-81.

osobnosti, které se v muslimské společnosti těšily řádné účtě. Příkladem vládce, který se stal předmětem uctívání, je Saladin (Salah ad-Dín), hrdinný vojevůdce v boji s křižáckými vojsky. Paradoxem dějin islámského myšlení zůstává fakt, že jeden z nezarytějších odpůrců uctívání světců a jejich hrobů, již zmiňovaný Ibn Tajmíja, byl již v průběhu svého pohřbu uctíván davu smutečních hostů.⁵⁴

Eaton nabízí ve své knize *Sufis of Bijapur* typologii světců, súfijů, založenou na činnosti, kterou za svého života vyvíjeli. Toto rozdělení je typické pro oblast Dekkanu, ale svou povahou umožňuje aplikaci v celohindickém rozsahu. Eaton začíná svůj výklad skupinou mučedníků.⁵⁵ Mučedníci byli vojáci padlí na hranicích *dar al-islam*. Tyto bojovníci si zasloužili auru svátosti svou účastí v džihádu mečem (svaté válce proti nevěřícím).⁵⁶ Jedná se o historicky nejstarší islámské světce spojené s islamizací Indie. Eaton je nazývá *warrior sufis*. Druhou skupinou světců jsou *súfijové reformátoři*,⁵⁷ vzdělaní a vysoce postavení jednotlivci, kteří žili příkladným náboženským životem a snažili se reformovat vládu místních sultánů skrze aplikaci šari'í. Třetí skupina je složená ze *súfijů literátů*,⁵⁸ kteří pocházeli z místních poměrů. Věnovali se šíření myšlenek súfismu a dbali především na mystickou praxi. Tvořili v místních jazycích a do nich také překládali klasická díla. Předposlední skupinou byli *majetní súfijové*,⁵⁹ kteří udržovali formální vztahy s vládci. Dostávali od nich půdu, čímž se řadili mezi místní aristokracii. Rodiny udržovaly instituce hrobek svých předků, kteří byli považováni za světce. Svátost světce se dědila pokrevní příbuzností. Poslední skupinou jsou v Eatonově rozdělení súfijové vystupující jako *dervišové*.⁶⁰ Členové této skupiny se plně ponořili do hledání náboženských pravd a mystických cvičení. Asketismus a chudoba byly součástí jejich úsilí.

Eatonovo rozdělení súfijů je postavené na výzkumu zpráv o jednotlivých významných osobnostech, které spojují určité společné rysy. Eaton si všiml především sociálního kontextu působení těchto osobností. V převedení na obecnou rovinu je toto rozdělení možné aplikovat pro typizaci světeckých figur. Neplatí však, že co súfí, to světec. Většina súfijů byla žáky svých mistrů a pověst světce za svého života nezískala.

⁵⁴ IBN TAJMÍJAH, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. Wāsiṭské vyznání. Přeložil Pavel ŤUPEK. Praha: Academia, 2013. Část první. s. 32-33.

⁵⁵ EATON, Richard, M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1996. s. 19.

⁵⁶ MENDEL, Miloš. Džihád. Brno: Atlantis, 1997. s. 26-30.

⁵⁷ EATON, Richard, M. *Sufis of Bijapur*. s. 107.

⁵⁸ Ibid. s. 135.

⁵⁹ Ibid. s. 203-205.

⁶⁰ Ibid. s. 243.

Baraka je určujícím pojmem pro studium islámských světců. Charakteristickou vlastností všech islámských světců, bez ohledu na jejich činnosti a chování, je vždy držení *baraky*. Tento pojem je obtížné obecně definovat, ale je možné říci, že má podobné významy jako v religionistice zaběhnuté slovo *mana*. Jedná se o duchovní sílu, kterou nabývá zvláště charismatická osobnost, skrze jedinečný vztah s posvátnem. V případě islámu je *baraka* zvláštní milostí danou od Boha. Jak již bylo výše zmíněno, v islámu je Bůh zdrojem všeho posvátna. Zázraky a nadpřirozené schopnosti světců jsou projevem Boží moci a jejich zvláštního vztahu s ním.

Do evropských jazyků bývá toto arabské slovo překládáno různými významy. Nejčastěji jako požehnání, charisma, požehnaná moc.⁶¹ Nositeli *baraky* byli proroci a světci, stejně tak věci a místa, se kterými přišli do styku. Meri podle mého názoru správně podotýká, že *baraka* je věcí víry.⁶² Charakter *baraky* je ukotven v jejím sdílení a předávání. Pro své projevení ve světě potřebuje vždy nositele (osobu, věc nebo místo) a příjemce (vyznavače, věřícího).⁶³ Její předávání je vždy fyzickou i duchovní záležitostí. Obvykle k němu dochází skrze některý rituál. Často je vyžadován právě fyzický kontakt se zdrojem požehnání, aby mohlo přejít na příjemce, který si u světce požehnání vyprošuje.⁶⁴ Zdrojem *baraky* byl nejčastěji světec nebo prorok, ať už žijící, nebo jeho hrob. Existovala řada způsobů, jak pro sebe požehnání získat. Jednalo se často o ritualizované chování. Mezi ně patří např. kroužení kolem hrobu, doteky, polibky hrobky a jiné činnosti, které vykonávali prosebníci u hrobek významných osobností.

Meri⁶⁵ zmiňuje čtyři způsoby přenosu *baraky*. Prvním je výše zmiňovaný fyzický dotyk světce nebo věci s ním spojenou. Druhým je přenos skrze určité nabyté vědění. Třetí způsob spočívá ve vlastnění předmětu (relikvie), který byl spojen s životem světce. To mohou být například Prorokovy sandále nebo v súfijských řádech *chirqa* (symbolický oděv značící chudobu a příslušnost k řádu). Posledním způsobem je získání požehnání setkáním se světcem ve snu. Osoba získá požehnání, aniž by se světcem setkala jinde než ve snu. Získání *baraky* nebylo v žádné případě definitivním aktem. Od prosebníka se očekávalo, že bude usilovat o obnovení požehnání, a to co možná nejčastěji. V kontextu partikulárního výkladu je možné *baraku* vnímat takovým způsobem, jakým si prosebník přeje, aby se v jeho životě projevila. Získává tak přeneseně další významy, např. materiální prosperita, štěstí, bohatství, uzdravení a podobně.⁶⁶

⁶¹ KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus*. s. 181.

⁶² MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. s. 17.

⁶³ Ibid. s. 102.

⁶⁴ MERI, Josef W. "ASPECTS OF BARAKA (BLESSINGS) AND RITUAL DEVOTION AMONG MEDIEVAL MUSLIMS AND JEWS." *Medieval Encounters* 5, no. 1 (March 1999): 48. *Academic Search Ultimate*, EBSCOhost (accessed May 12, 2018). s. 58.

⁶⁵ MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. s. 103-104.

⁶⁶ GEERTZ, Clifford. *Islam observed: religious development in Maroco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968. s. 44.

Světcí nevystupovali jen jako vlastníci *baraky*, Božího požehnání. Věřící si od nich také vyprošovali přímlyvy u Boha. Světcí byli známí svým zvláštním vztahem s ním, skrze který je možné směřovat přání a modlitby. Modlitby adresované Bohu zaštitěné světcem měly zaručený výsledek. Tato schopnost byla světcům přisuzována většinou až posmrtně. Mnoho věřících muslimů, ať už učených nebo nevzdělaných, věřilo, že světcí mohou po své smrti zasahovat do událostí tohoto světa i světa, který přijde. V islámské teologii byla důkladně propracována idea *barzachu*, mezisvětí, které odděluje fyzickou smrt a zmrtvýchvstání. V kontextu této ideje jsou světcí schopni posmrtně vykonávat činnosti jako za života a zároveň mají nakročeno do Ráje. Díky tomuto stavu mohou světcí zasahovat do životů lidí, kteří je o to požádají. V historii byl *barzach* postupným procesem situován na území hrobů a hřbitovů. Hroby byly fyzicky v tomto světě, uvnitř však platily podmínky světa, který má teprve přijít.⁶⁷ Mohly tak sloužit jako spojnice mezi tímto a oním světem, stejně tak jako komunikační kanál mezi oběma.

Idea přímlyvy (*šafá'a*) je zastávána jak ortodoxií, tak v lidovém islámu. Islámská ortodoxie však neuznává takovou šíři výkladu jako lidový islám. Ortodoxie je vcelku jednotná na postavení proroků, zejména Proroka Muhammada, jako přímlyvců za lidstvo při posledním soudu. Tato představa je postavena především na výkladu K 43:86: „A nevládnou ti, jež místo Něho vzýváte, přímlyvou žádnou, kromě těch, kdož pravdu vyznali, a ti dobře znají.“ Bůh jinde vyzývá přímo Proroka, aby prosil za odpuštění svých vin a vin všech věřících (K 47:19).

Přímlyvy světců jsou kontroverzním tématem islámské teologie. Muslimští myslitelé jsou po staletí rozděleni na dva polarizované tábory. Jsou tací, kteří brání možnost světcova přímlyvení, a druzí jsou razantně proti. Označují tuto ideu jako neislámskou.⁶⁸ Hanbalita Ibn Tajmíja zakazoval jakékoli přímlyvy nad hroby proroků a světců. Podle jeho názoru se za jiné mohl přímlyvat jen Prorok, a to pouze za svého života. Proto je navštěvování hrobů (*zījára*) povoleno jen v případě, že se živý přímlyvá za mrtvého. Nikoliv naopak, jak je tomu u z jeho pohledu heretické *zījáry* sůfijů.⁶⁹ Přestože je v Koránu na několika místech⁷⁰ jasně řečeno, že není jiného přímlyvce než Boha, jiné osoby se mohou u Boha přímlyvat, pokud k tomu dá svolení.⁷¹ Vše, co se skrze světcovu přímlyvu stane, je vůlí Boží, a proto není narušena jeho samovláda, přestože se k němu věřící obrací skrze prostředníka. Protichůdná poselství, která se

⁶⁷ HALEVI, Leor. *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*. New York: Columbia University Press, 2011. s. 215-217.

⁶⁸ SMITH, Jane I. a Yvonne Yazbeck HADDAD. *The Islamic understanding of death and resurrection*. New York: Oxford University Press, 2002. s. 141-143.

⁶⁹ IBN TAJMÍJAH, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Wāsītské vyznání*. Přeložil Pavel ŤUPEK. Praha: Academia, 2013. Část třetí. s. 70-72.

⁷⁰ Např. K 2:48, 2:123, 2:254, 6:51.

⁷¹ SMITH, Jane I. a Yvonne Yazbeck HADDAD. *The Islamic understanding of death and resurrection*. s. 37. nebo také pohled ze strany Ši'y: RAJA, TAWUS. "INTERCESSION AND INTERMEDIATION". *Message of Thaqalayn* [online]. 2016, 16(4), [cit. 13.5.2018]. s. 45-46.

v Koránu a sunně dají nalézt, prezentuje srozumitelnou formou článek z pera Banu v argumentaci proti názorům wahhábovského pojetí islámu.⁷²

⁷² BANU, ASİYAH. "AN INQUIRY INTO INTERCESSION". Message of Thaḡalayn [online]. 2012, 13(2), 59-84 [cit. 13.5.2018].

V následující kapitole se budu zabývat tématem indických světců mezi islámem a hinduismem, které zpracovává Dušan Deák ve své zajímavé knize *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou*.⁷³ Deák v této monografii problematizuje termíny používané při studiu náboženství na Indo-pákistánském subkontinentě jak při studiu minulosti, tak přítomnosti. Zamýšlí se mimo jiné nad místními náboženskými identitami středověku. Pro základní charakteristiku indického světce pracuje s podobností *súfismu* v islámu a hnutí *bhakti* v hinduismu. Opírá se o paralely již prozkoumané v akademickém výzkumu 2. poloviny 20. století.

Bhakti je obecně definováno jako devocionalita, tedy náboženský proud, který je postaven na projevech lásky k uctívanému božstvu nebo osobě.⁷⁴ Jedny z nejstarší zmínek o *bhakti* nacházíme v Bhagavagítě (z 3.-4. století př.n.l), kde se objevuje jako třetí cesta ke „spáse“⁷⁵ společně s cestou činů a poznání (tj. *bhakti-márga*, *karma-márga*, *džňana-márga*). Mezi další znaky bhaktických hnutí patří jejich sociální charakter. Tato hnutí se staví proti brahmánskému pojetí náboženství rituální čistoty a ritualismu. Bývají postavena na egalitářském principu, kde se stírají kastovní rozdíly.⁷⁶ Existuje mnoho tradic, které mají bhaktické prvky. Pro naši potřebu je třeba zmínit zejména višnuistické směry. Jinými tradicemi šivaistického či šaktistického charakteru se v této práci pro její užší zaměření nebudeme zabývat. Jednotlivé skupiny bhaktického hnutí se od sebe liší. Liší se mírou věrnosti védické literatuře, svým sociálním učením, ale největší rozdíly jsou dány geografickou odlišností. Většina bhaktických skupin se liší region od regionu. Mezi višnuistické tradice patří zejména severoindické bhakti uctívající Višnuovy avatary Kršnu či Rámu. Pro potřeby této práce se zaměříme na tradici Varkarí ze středoindické Maharáštry uctívající boha Vithoba (Vitthala), Višnuovu místní podobu. Marátský santismus má zjevné monoteistické tendence. Uctívají Vithobu v chrámu ve městě Pandharpur, ke kterému pořádají každoroční poutě.

Pro specifika geografické oblasti Dekkanu se nabízí srovnání uctívání hinduistických světců pocházejících z místního prostředí. Místní svätci náležejí do tradice Santů. Slovo *sant* má mnohé významy. Základní význam je odvozen od sanskrtského kořene *sat* (pravda, skutečnost). Sant je pak osoba, která dosáhla stavu duchovního osvětlení.⁷⁷ Zároveň je slovo velice podobné anglickému slovu saint, se kterým má v obecnějším smyslu podobný význam, tedy světec. Santové z tradice Varkarí náležejí do jižní skupiny Santů. Do severní skupiny patří následovníci mystického básníka Kabíra a také Guru Nánaka, zakladatele sikhismu.

⁷³ DEÁK, Dušan. *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2010. ISBN 978-80-8105-170-8.

⁷⁴ DEÁK, Dušan. *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. s. 79.

⁷⁵ ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia, 1993. s. 26-28.

⁷⁶ DEÁK, Dušan. *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. s. 80.

⁷⁷ Karine Schomer. "Introduction." In K. Schomer and W.H. McLeod (eds.). *The Sants: studies in a devotional tradition of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. s. 3.

Santové z jižní skupiny mají ve svém myšlení přítomnou představu svatosti osoby. Svatosti může dosáhnout jakákoliv bytost dodržující správnou praxi k vysvobození (*sádhaná*). Sádhaná se skládá ze tří pilířů: uctívání Božího jména (*náma*), uctívání Božského gurua (*satguru*) a společnost santů (*satsang*).⁷⁸ Uctívat Boží jméno je možné hlasitým opakováním (*džap*) nebo vnitřním opakováním (*adžápdžap*). Opakování hraje roli jakési modlitby, připomínání Jména. Satguru není bezpodmínečně člověk. Častěji se jedná o vnitřní hlas jedince, který jej vede správným směrem. Prostřednictvím Božského gurua dochází také k iniciaci skrze slovo (*šabda*). Santové jsou nahlíženi jako projevení božího v lidské formě, proto je jejich společnost očišťující a napomáhá k vykoupení. Právě santové jsou čistého srdce a správného chování. *Satsang* může být i skupinkou zpěváků velebicích Boží jméno zpěvem *kírtanu* a *bhadžanů* (devocionálních písní).

Výše zmíněné představy mají jistou obsahovou podobnost s představami a praxí súfijů. Všimá si toho Lawrence ve své studii pojednávající o severoindických *santech* a *súfijích*. Upozorňuje, že při analýze santské literatury narážíme na hindské či sanskrtské pojmy, které mají stejný nebo podobný význam jako súfijská terminologie. Vyzdvihuje zejména srovnání santského *aparampara* (beyond the beyond) se súfijským *wára'l-wára* (behind the behind). Dále srovnává známý pojem *karma* s muslimským pojmem *qadr* (osud), *prapatti* a *tawakkul* (odevzdání). Zajímavým srovnáním praxe obou tradic je *džap* a *dhikr*.⁷⁹ V obou případech se jedná o vzývání svatých jmen, které je možné vykonávat hlasitě nebo v duchu.

S další možným tématem ze studia santských textů, které se nabízí ke srovnání, přichází Vaudeville.⁸⁰ Santové se obrací ke svému bohu Vithobovi s velikým zápalem a láskou. Oslovují jej „otče i matko“. Tento láskyplný vztah je odrazem lásky, kterou Vithoba chová ke svým oddaným. Tradičně tento vztah nazývají *prema-bhakti*, což je možné přeložit jako láskyplná oddanost (tender devotion). Maráští santové pociťují drásající odloučení od svého boha, když mu nejsou delší dobu na blízku. Chápu totiž sochu boha Vithoby v Pandharpuru jako projevení pravé podoby Višnu, který se zde manifestoval z lásky ke svým bhaktům.⁸¹ S podobným citovým vypětím (*išq*) se setkáváme ve vztahu súfijů k Bohu. Toto citové vypětí zastihuje všechny ostatní vztahy a upozaduje jakákoli náboženská nařízení a náležitosti. Súfi bažící po svém Milovaném trpí jeho nepřítomností. Tato tematika byla artikulována v santské i súfijské poezii. Ačkoliv Lawrence přiznává nápadnou podobnost témat objevujících se v santské a súfijské literatuře, odmítá jakékoli přímé vlivy, tedy sdílení stejných idejí. K ovlivnění mohlo docházet nepřímými interakcemi ve sdíleném kulturním prostoru.⁸²

Interakce ve sdíleném kulturním prostoru jsou možným vysvětlením podobností mezi súfijskou a santskou devocionální tematikou, ale nabízí nám také vhled do problematiky uctívání světců. Uctívání světců je vázané na lokální centra v podobě hrobky (*darga*) nebo místa odchodu ze života (*samádhi*). Místa posledního odpočinku světců byla cílem

⁷⁸ Vaudeville, Charlotte. „Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity“. In Karine Schomer and W.H. McLeod (eds.). *The Sants: studies in a devotional tradition of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. s. 33.

⁷⁹ Lawrence, Bruce. „The Sant movement and North Indian Sufis.“ In Karine Schomer and W.H. McLeod (eds.). *The Sants: studies in a devotional tradition of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. s. 369.

⁸⁰ Vaudeville, Charlotte. „Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity“. s. 29.

⁸¹ Vaudeville, Charlotte. „Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity“. s. 28.

⁸² Lawrence, Bruce. „The Sant movement and North Indian Sufis.“ s. 367-371.

pravidelných poutí, které se konaly v den světceva úmrtí jako oslava jeho sňatku s Milovaným Bohem ('*urs*').⁸³ Pro místní bývá účast na kultu daného světce určují pro jejich sebeidentifikaci. Věřící se neidentifikují s vírou v určitou doktrínu, ale spíše příslušností ke kultu určitého světce. Okolo hrobek vytvořená centra umožňovala vzájemnou komunikaci danou sdíleným kulturním prostorem.⁸⁴ Deák takto vysvětluje vznik synkretických svatyň, kdy na jejich provozu participují jak muslimové, tak hinduisti.⁸⁵ Je otázkou, zda lze fungování těchto svatyní nazývat synkretismem. Dochází zde k účasti na společném kultu, při kterém však nevznikají nové náboženské představy, ale uplatňují se představy, které jsou oběma náboženským skupinám vlastní. Světec se stává akceptovatelným jak pro muslimy, tak hinduisty, silou charismatu své osobnosti. Kult světců je tedy možné považovat za průnik obou tradic ve společně sdíleném kulturním prostoru.

⁸³ VAN DER VEER., Peter. *Religious nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994. s. 35.

⁸⁴ VAN DER VEER., Peter. *Religious nationalism*. s. 33-37.

⁸⁵ DEÁK, Dušan. *Indické svätci medzi minulosťou a prítomnosťou*. s. 92.

Závěr

V této bakalářské práci jsem nastínil problematiku uctívání světců a jejich hrobů s ohledem na Indo-pákistánský subkontinent. V první kapitole jsem vypracoval krátké uvedení do historie pronikání islámu na Indo-pákistánský subkontinent. Výklad začínám u arabských výbojů do oblasti Sindu v 8. století. Rané pronikání islámu do Indie by se dalo chápat jako série vojenských expanzí, které měly za následek usazení dobyvatelů a jejich zdomácnění. Ukazuje se, že muslimové přicházející do oblasti byli z mnoha etnik, což hrálo roli v ustanovování místních dynastií. Mezi nejvýznamnější státní útvary se řadí Dillíjský sultanát, jehož vojenskými výpravami se rozšiřovalo jeho panství. To mělo za následek budování širší infrastruktury, včetně náboženských institucí. K islamizaci oblasti střední Indie přispělo přesunutí hlavního města sultanátu do nově vybudovaného města Daulatábád, kdy byli přinuceni všichni představitelé místních súfijů k adaptaci na zcela nové prostředí. Navzdory problematičnosti tohoto přesunu, zůstala většina súfijů v oblasti i po upuštění od příkazu obývat Daulatábád.

Po souhrnu dějin pronikání islámu do střední Indie jsem představil Trimminghamovu teorii, která vysvětluje vývoj súfismu z pohledu organizační struktury. Rozděluje vývoj súfismu do tří fází: fáze *chanqa*, fáze *taríqa* a fáze *t'aifa*. *Chanqa* představuje období skromnosti, ve kterém byla islámská mystika prožívána v lokálním okruhu mistra a jeho následovníků. Hlavní důraz byl kladen na vnitřní prožívání víry. V druhé fázi nastává institucionalizace mystických řádů. Řádový život se odehrává skrze kázeň a podřízení vůči mistrovi (vztah *pír-muršid*). Jednotlivé řády se šíří po islámském světě zřízením institutu chalífy (zástupce), který má právo zakládat nová řádová centra. Třetí fáze je završením procesu narůstání autority *píra*, kolem kterého se vytváří kult uctívání světců. Kult světce je řízen jeho potomky (*pírzáda*), kteří spolu s jeho autoritou zdělili také auru svatosti. Trimmingham tento vývoj vykládá jako degradaci súfijských ideálů pověrami a šarlatánstvím.

Ve druhé kapitole se zabývám islámským pojetím svatosti osob. Islám nezná slovo světec spojený s významem svatosti. Světcí v islámu jsou nazýváni *awlijá' li'lláh* (Přátelé Boží). Tento titul vyjadřuje blízký vztah s Bohem, který je světcům prisuzován. Existují určité schopnosti, podle kterých je možné identifikovat muslimského světce. Patří mezi ně konání zázraků (*karámát*), držení *baraky* (požehnání) a provozování asketických cvičení. Dále jsem představil typologii světců. První kategorii představují proroci a jiné postavy monotelistických náboženství. Jedná se většinou o společně uctívané postavy Židů, křesťanů a muslimů. Druhá skupina se skládá z členů Prorokovy rodiny, jeho společníků a následovníků, včetně mučedníků prvních bitev raného islámu. Jsou mezi ně řazeni také imámové Ši'i a čtyři pravověrní chalífové. Třetí nejpočetnější kategorie zahrnuje středověké světce různých společenských rolí, súfije, vládce, učence a další osobnosti, které držela společnost v úctě. K obecné typologii světců v islámu jsem přiložil typologii, se kterou přichází Eaton. Tato typologie odpovídá společenským rolím súfijů oblasti Dekkanu. První skupinou jsou *súfijové válečníci* (*warrior sufis*), kteří bojovali v dobovačných válkách. Někteří z nich si svatost zasloužili mučednickou smrtí. *Súfijové reformátoři* dbali na správnou náboženskou praxi a reformovali v souladu s ní místní vládu. Súfijové literáti naopak dbali na mystickou praxi. Překládali zásadní díla súfismu

do místních jazyků a stranili se mocenských pozic. Naopak *majetní súfijové* pocházeli z rodin světců a plně využívali privilegií, která s tím byla spojena. Vlastnili půdu a zároveň měli na starost dění kolem hrobky svého předka a udržování jeho kultu. Poslední skupinou, která byla přítomna v oblasti, byli dervišové. Tato skupina stála mimo jakýkoli kontakt s mocí. Zabývali se plně hledáním náboženských pravd a mystickou praxí. Eatonovo rozdělení súfijům automaticky nepřikládá svatost, ale každé z těchto skupin náležela společenská úcta, která se svatostí v mnoha případech souvisí.

Důležitým pojmem pro studium muslimských světců je *baraka*, tajuplná síla, kterou světci vlastnili. *Baraka* je jim darována od Boha a plní roli jakéhosi důkazu jejich svatého stavu. Zároveň působí jako magická síla, která jistým způsobem plní roli požehnání. Charakter baraky se projevuje v jejím sdílení. Vždy potřebuje nositele (osobu, věc, nebo místo) a příjemce (věřícího). Její sdílení je jak duchovní, tak fyzickou záležitostí. Baraku lze získat několika způsoby. Patří mezi ně například fyzický dotek světce, vlastnění relikvie, nabytí určitého tajného vědění nebo setkání se světcem ve snu. Věřící si mohl požehnání vyprosit, nebo se skrze světce modlit za vyřešení problémů každodenního života. Toto nás přivádí k poslednímu tématu druhé kapitoly. Tím jsou přímluvy světců (*šafá'a*). Přímluvy světců jsou kontroverzním tématem islámské teologie. Muslimové jsou v této věci rozdělení na dva nepřátelské tábory. Učenci konzervativnějších škol tento fenomén zcela odmítají jako neislámský. Naopak lidový islám by bez přímluv světců byl ochuzen o svou významnou část. Ortodoxie uznává přímluvy Proroka, které však budou vyslyšeny až při Posledním soudu. Posmrtné přímluvy světců jsou účinné díky jejich přebývání v mezisvětí, kde jsou po své fyzické smrti přítomni až do konce tohoto světa. Světci ve svých hrobkách působí jako spojnice mezi tímto světem a světem, který teprve přijde. Tímto způsobem lze lépe pochopit účel navštěvování hrobů světců (*zījāra*), který funguje jako specifický způsob komunikace s posvátnem.

Ve třetí kapitole představuji bhaktické hnutí santů a jeho pojetí světců. Bhakti je definováno jako náboženský proud uvnitř hinduismu, který je postaven na projevech lásky k uctívanému božstvu, nebo osobě. Ukazuje se, že některé pojmy ze santské tradice mají obdobný význam jako súfijské pojmy. Významná podobnost se však týká způsobu, jakým se santové vztahují ke svému bohu. Jedná se o vypjatou lásku, kdy trpí nepřítomností svého milovaného božstva. Této exaltované lásce říkají *prema-bhakti*. Obdobně je tomu v súfismu u pojmu *'išq*. Súfijové popisují ve své poezii utrpení a žal po svém nikdy nepoznaném Milovaném. Tyto podobnosti je možné vysvětlit nepřímými interakcemi ve sdíleném kulturním prostoru. Kulty světců vznikají ve sdíleném kulturním prostoru indického Dekkanu. Účast na kultu určitého světce hraje roli v sebeidentifikaci věřících, kteří se v lokálních poměrech spíše označují za následovníka místního světce, než že by se identifikovali s určitou doktrínou jejich náboženství. Okolo hrobek světců vznikala centra, skrze která probíhala vzájemná komunikace. Světec se stával přijatelným jak pro muslimy, tak pro hinduisty, bez ohledu na jejich náboženský původ. Kult světců je možné považovat za průnik obou tradic ve společně sdíleném prostoru.

Cíle této práce, tedy představit fenomén uctívání světců v islámu a nalézt obdobné prvky v místních hinduistických tradicích, byly podle názoru naplněny v rozsahu, jaký nabízí formát bakalářské práce. Další možné směřování bádání v této oblasti spatřuji v důkladném

antropologickém výzkumu v místním prostředí některého indického státu, prostřednictvím kterého by byla zkoumána sebeidentifikace s kultem světce empirickými metodami. Další možnost výzkumu dané problematiky nabízí literární analýza santských a súfíjských textů, zacílená na společné průniky těchto tradic.

Bibliografie

- BANU, Asiyah. "An inquiry into intercession". *Message of Thaḡalayn* [online]. 2012, 13(2), 59-84. [cit. 13.5.2018].
- DEÁK, Dušan. *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. [1. vyd.]. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2010. ISBN 978-80-8105-170-8.
- DIGBY, Simon. Divotvorní náthové: mystické příběhy jóginů, súfijců a dervišů z hindské a indoperské literatury. Plzeň: Siddhaika, 2014. ISBN 978-80-905130-2-0.
- EATON, Richard, M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1996.
- ERNST, Carl, W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Second edition. New Delhi: Oxford University Press. 2004.
- GEERTZ, Clifford. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Phoenix ed. Chicago: University of Chicago Press, 1971. ISBN 0226285111.
- HALEVI, Leor. *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*. New York: Columbia University Press, 2011.
- IBN TAJMÍJAH, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Wāsiṭské vyznání*. Přeložil Pavel Ťupek. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2212-7.
- Korán*. Přeložil Ivan Hrbek. Praha: Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.
- KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-817-4.
- Lawrence, Bruce. „The Sant movement and North Indian Sufis.“ In Karine Schomer and W.H. McLeod (eds.). *The Sants: studies in a devotional tradition of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. s. 359-373. ISBN 8120802772.
- MENDEL, Miloš. *Džihád*. Brno: Atlantis, 1997. ISBN 80-7108-151-5.
- MERI, Josef W. "Aspects of baraka (blessings) and ritual devotion among medieval muslim and jews." *Medieval Encounters* 5, no. 1 (March 1999): 48. *Academic Search Ultimate*, EBSCOhost. s. 46-69. [cit. 12.5.2018]
- MERI, Josef W. *The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria*. New York: Oxford University Press, 2002. Oxford Oriental monographs. ISBN 0-19-925078-2.

- OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.). *Smrt, hroby a záhrobí v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2305-6.
- RAJA, TAWUS. "Intercession and intermediation". *Message of Thaqaalayn* [online]. 2016, 16(4), s. 45-54. [cit. 13.5.2018].
- RIZVI, Saiyid, Athar, Abbas. *A History of Sufism in India*. Vol. 1. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1997.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- STRNAD, Jaroslav, Jan FILIPSKÝ, Jaroslav HOLMAN a Stanislava VAVROUŠKOVÁ. *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-493-9.
- TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998. ISBN 9780195120585.
- VAN DER VEER., Peter. *Religious nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994. ISBN 9780520082564.
- Vaudeville, Charlotte. „Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity“. In Karine Schomer and W.H. McLeod (eds.). *The Sants: studies in a devotional tradition of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. s. 21-40. ISBN 8120802772.
- ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia, 1993. ISBN 80-901225-5-8.